

# 実存哲学における基本概念としての個体と人類

—キェルケゴールの思想を中心として—

二 条 秀 政

## I 序 問 題 提 起

実存哲学は、人間の存在様式に明らかに革新的と呼ぶことのできる真理概念をもたらした。それは、我々に何らかの既成的なるものを真理として与えようとするのではなく、時間と歴史のうちで生成する真理を個々の存在が自ら課題的に自己のうちへ獲得するという、真理への関係自身を真理とするということであった。実に真理は既成的なるものではなく、生成的なるものとされたのである。すなわち真理は永遠において実在する概念ではなく、時のなかに具現する瞬間なのであった。

このような瞬間における生成概念としての真理に対応す

るのは、自由の意識において生成する個別的な人格概念であり、単独化された人格という点に真理が保持されようとしたので、一般に次のような批判を受けることになった。

すなわち、実存哲学において、いわゆる同胞と呼ばるべき人類、広義の共同体の問題が十分に考慮されていないのではないか、総じて実存哲学は真理の個別化と、それに対応する単独者を標榜することによって、かえって孤立主義に陥っているのではないか、といった疑問と批判である。しかもこの実存哲学に対する一種の嫌疑は明確にされないまま、いつの間にかそれと断定を下され、立場を異にする思想からの批判や、自らは傍観的立場にあって解説を専門にする講壇哲学自身や、解説書等の批判をも含めた批判に晒

される結果となっている。

ところでこの実存哲学に対する批判一般は、はたして正鵠を得ているものであろうか。

もとより、時代が生み出した思想は歴史的制約を受けるであろう。そして新たに生まれる思想にとって代られることであろう。しかしながら実存哲学が今日もなお変らぬ命脈を維持している理由は、その思索を支える時代感覚がその尖鋭化された先端において、何らかの形で人間の本性のうちに深く根ざすところの永遠性と切れ合っているからであると言えないであらうか。思想は時代や歴史のうちに密着し、それらの有限な感覚から遊離することなく、なかにとどまりながら、しかも無限性や永遠性を苦悩とともに表現しうるところに、かえって時代や歴史を超えたところで、これらに意味を与えうるのである。少くとも実存哲学について我々はこう言えるのである。時代の深刻な状況に直面して、永遠との真剣な対決がかってないほどなされた。そうであれば、我々はむしろ実存哲学をもうそろそろ既成思想として片づけてしまいたいとも言いたげな曖昧な態度に感わされずに、今一度実存思想の出発点へ帰り、その考え方の根源をたづねてみなければならぬであらう。

はたして実存哲学は人類の関係を稀薄化する孤立主義なのであるか、その結果、ひいては隣人や同胞、総じて共同体を究極的に否定するものであろうか、或はまたそのような問題に対し、全面的に否定してはいないまでも、洞察における完全性を欠いているのであろうか。

## II 「不安の概念」の概要

この問題については種々な論究の仕方が可能であらうが、先ず我々は実存的思想の淵源であり、基盤でもあるキエルケゴールの思想に、この問題に関して肯定的なるか、否定的なるかを、更にその根柢をたづねてみるのが妥当であると思われる。そして我々はこの、人間の精神が無垢から意識へと目覚め、やがて自覚的に成長していく過程を、ヘーゲルの論理必然性における思惟の立場との対決において解明を試みている『不安の概念『Der Begriff Angst』(1844)の初頭において、すでに当面の疑問に肯定的に答える最も基本的な発想を見出すことができる。我々はこののである。我々はこの論をすすめるに当り、先ずこの、『不安の概念』の主題の概要を予め知ることが必要であらう。

「原罪」という教義学上の問題へ向けられた心理学的に暗

示する一〇の率直な研究 *Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde*』という副題のもとにヴィギリウス・ハウフニェンシス *Vigilius Haufniensis* 著という匿名著書で展開されたこの思索は、この著作の前年に展開された『反復 Wiederholung』(1943)の中で、文的形式で提起された問題、すなわち信仰の飛躍によって罪としての自己を自己の責任に帰すところの自由のバトス Pathos として受け取り直すという、反復における瞬間 *Augenblick* が、どのようにして人間の内面性としての精神のうちに生成してくるものであるのかという問題を、彼自らの実存に即しながらできる限り把えようと試み、これを叙述するという形で進められており、その過程において実存する実存者の精神の現実性が *Angst* 不安として把えられようとするのがこの著書を貫ぬく主題である。したがって、この著書は、実存を通して生成してくる自由なる精神の現象論と言うことができるのであり、客観的にして必然的な思惟の理論体系による神との宥和 *Versöhnung* (マーゲル) に対して実存的に対決する情意的な自由の行為すなわち主体性の立場で貫かれた逆説的な救いが追求されようとするところに引き出されてきたのが「不安」の概念な

のである。我々はこのキェルケゴールの思索(それは直観と理論の錯綜せる難解なものであるが)に導かれて当面の課題を追うことになろう。

折にふれひとは不安を身近に覚える。ところで不安が人間に生じてくるのは、(おそらくは)人間の実存がその根源において「原罪 *Erbsünde*」という暗き深淵に自らの存在をさしかけていることによるからである。ひとは日常その深淵を不安を通して予感する。ひとがそれを感ずることができるのは、かれがまさしく精神を有しているからである。しかしその際予感されるものが何であるか、不安の対象が何であるかは知られない。対象は明確にもたないところに恐怖 *Furcht* ではなく、不安が存するのである。

動物には恐怖はあってもこの不安は感じられない。不安は精神的規定内のものであり、そのことと原罪とは密接に係する。ただ不安は覚醒せる人間の精神規定ではなく、いまだ覚めやらぬ「夢見る精神 *träumender Geist*」の規定である。すなわちそれは眠りと覚醒との内の中間規定なのであり、その運動は共感的反感 *sympathetische Antipathie* と反感的共感 *antipathetische Sympathie* との同時作用においてある二義的運動である。ひとはこの運動において、それとは知られざる対象に惹かれつつ恐れ、恐れつつ惹か

れる。ひとは自由に向かつてこのような二義的運動のうちに行爲する、その瞬間深淵に落ち込む、そしてまさに自由に立ち向わんとする直前に不安が顕わとなるのである、言いかえれば不安は自由なる精神としての自己がやがて善悪を分別し、自他を分別する自己意識へ昇ろうとする前の言わば自覚への、自己認識への予感なのであり、自己の内への投影なのである。「夢見つつ精神は自己自身の現実性を前に投影する」(Der Begriff Angst: u. s. von E. Hirsch, S. 40)

のである。不安の主体は覚醒への可能的自己なのであり、「不安は可能性のための可能性としての自由の現実性なのである」。(Ibid S. 40)、不安は可能性なるが故に未だ現実に對しては無垢 Unschuld である。一方から言えばこの現実性は可能性なるが故に無である。この無を無垢は絶えず自分の外に見ているのである。他方その無が自分の内に見られた場合——それが覚醒に外ならないが——原罪が顕わとなる。原罪は人間の一切の有を根源から否定する無であり、この無を底に秘めて自己が自由を行使する瞬間、この根本的な気分としての不安がひとを覆うのである。

人間の存在の根底に、このように原罪という人類の歴史が黎明を告げてよりこのかた、これがために絶え間なく絶望の淵に臨んで呻吟し続けることを余儀なくされてきた困

難が蔽存するのである。そこで実存哲学は先ずこの人間実存の根源性の究明から、「人間とは如何なるものであるのか」を問い始めるのである。その究明は個体と人類の本質的な連帯を獲得せんがために、どのようになされるのであろうか。我々はここに創世紀の伝えるアダムの墮罪に遡元して今一度原罪の意味を思惟し直さなければならぬ。

### III アダムの位置に関する伝統的概念の誤謬

創世紀の伝えるアダムの罪は神の命に反して禁制の果実を食したことにより墮罪 Sündenfall と呼ばれる。アダムは人類の始祖であり、従って一般にはアダムのこの墮罪は、アダム以後の派生的な人類の罪の始源であり、この最初の罪すなわちアダムの墮罪が原罪と呼ばれてきているのである。ここに原罪に関してケルケゴールは次のように問うている。

「この概念(原罪)は第一の罪、アダムの罪、墮罪、という概念と同一であろうか」(Ibid S. 22)

これまでの原罪に関する教義学上の課題では、専ら原罪を説明することが直ちにアダムの罪の解明と合致した。何故なら、原罪とアダムの最初の罪の概念とは同一であるという意味に解したからである。ところでその際思惟は、アダ

ム以後の人間の罪はアダムの墮罪によって説明することができるが、アダムの最初の罪そのものは何処から何故に將來せるものかを説明できないという困難に遭遇した。そしてまた墮罪の結果個々の人間は、その無垢なる前提を喪失したと考えられ、ここにも躓をもったのである。かくして人類の歴史にひとつの空想的始源が与えられた。すなわち、始源の躓は、アダムに彼のみが本来の意味で無垢のうちに樂園を有し、そして彼のみがそれを喪失したという空想的位置を与えたことにより、アダムをしてその後継する人間から遊離させたことにある。人類の始源がこのように模倣となることによって人類全体の概念もまた当然ながら曖昧なものとなされたのであった。

伝統的概念によれば、「アダムの第一の罪」と「各人の第一の罪」との相違はこうである。アダムの罪はその結果として「罪性 *Sündigkeit*」を他の一切に対して制約づけているが、他の一切の人間におけるそれぞれの最初の罪は、アダムによる罪性をその制約として前提している。

このことは更にまた次のことを意味している。アダム以後の人間、つまり人類全体はアダムによって墮罪せしめられたのであり、一人一人は罪を生来的なものとして世に生れ来るとされるといふことである。第一の罪の結果、その後

の罪の前提は喪失せられ、樂園における無垢の状態はただアダムのみの知るところで、本来アダムのみが無垢から罪へと墮ちたのである。したがってその後の人間には無垢と呼びうる状態は本来的になく、罪性の必然性のうちで墮罪するのである。ところで、そのような墮罪は全く概念の混乱以外のなにものでもないといわねばならない。何故なら必然性における罪とは本来何らの罪をも意味しないからである。つまりここではアダム以後の個々の人間は何ら本質的に罪に墮すことにはならないのである。もしもアダムと各人との第一の罪の相違に関する以上のような意味を結果する伝統的概念が正しいとすれば、アダムは現実に人類の外に立っていることになるのである。そして人類は、アダムから始まるのではなしに、その始源をそれ自身の外にもっていることになる。

もしアダムだけが厳密な意味で罪を始めたのであれば、その後の人間は同じ意味で罪を始めてはならず、よしそうとしても、その罪はアダムの原罪を前提したものであり、それに負うているわけであり、罪責はアダムに帰せられる。かくして、かの第一の罪は人類の罪に先行し、常に前提となりそれら一切を代表するのである。かくもアダムの罪は重く、その後の一切の罪は「この第一の罪さえこの世

に入り来たらなかつたならば……」と慨嘆される程のものになつてしまつているのである(もつとも実際にはこのような嘆きとは反対にこの上なく軽くなつてしまつているのであるが)。そこであらゆる審美的 *aesthetisch* な悔悟の感激が動員され、「かの思い悩める魂の雄弁は思惟 *Gedanke* のために全く苦惱することなく、原罪について恐ろしいことを述べる」(Ibid. S. 24) 無論罪は思惟によつて実体化されうる存在ではない。罪はそうなるには現実的なあまりにも現実的なるものであるからである。故にここでは、ただこのような無の現実性に挫折しうるような思惟の情熱<sup>11</sup> 実存的思惟のみが無の現実性を思惟しうるのである。

#### IV 質的規定における第一の罪—原罪

原罪の概念と第一の罪(最初の罪)の概念との区別は、もしアダム以後の個体の罪が単にアダムに対する彼の派生的關係によつてのみ原罪に参与するという点に存すると考えられるだけならば、喪失せられる。こうした考へのなかでは原罪と第一の罪は非弁証法的に同一概念として理解されていだけである。派生 *Abstammung* とはこの場合人類が歴史的に由来する連続性の表現にはかならない。この連続性はいつも量的規定において動くものであるから決し

て一つの個体をも出現せしめることはないのである。動物の種属はたとえ数千の世代にわたつて持続されようとも、決して一つの個体をも出現させることがない。しかし、もしも第二の人間がアダムから派生したのでないとしたら、彼は第二の人間ではなしに、空虚な反復でしかないであろう。彼を第二の人間と呼ぶことができるためには、彼が何らか根源的に確実に第一の人間から個体として派生したのになければならない。すなわち彼の出現とともに人類が発生し、個体が発生したのでなければならぬ。個体としての序数概念においては歴史的連続性が表現されうるのである。そこで当面の問題は次のように思惟されるであろう。

原罪の概念と第一の罪の概念との区別は、個体が「罪に対する彼の根源的な關係」(Ibid. S. 23)によつて原罪に参与する、という点に存すると考えられる。この「個体が罪に対する根源的な關係」とは一体如何なる關係をいうのであろうか。我々は今ここで罪そのものについて、それは何であるのかを性急に問うことはよさう。かりに罪に関して直接的な知識を得たとしても、どっちみち書斎や仕事場に安穩としていられるのであるから。おそらくは人生に関する倫理的ないし宗教的見解が滲透するにいたつて初めてひとは罪について真剣に問ひうるであろう。罪は知識ではなく

最も内面的な意識だからである。罪は自らの定められた場所をもっている、否一層適切に言えば、それは如何なる場所をもっていない。これこそがまさしく罪の規定なのである」。(ibid S.11) このようなわけで本来罪の概念は何なる学問のうちにもその故郷をもっていない。罪の正しい概念には正しく対応しているところの気分 *Stimmung* があり、気分次第でそれは或いは軽快に或いは憂鬱になる。ところで罪に正しく対応している気分は「真剣さ Ernst」なのである\*。

\*どのように苦心したところで罪が論文調で説明されるや否や個体によってリアルに自覚される罪との間に非倫理的な距離ができる。論文形式というものは弁証法的な運動に属する逆説的なるものを全くローラーにかけてもするように平板にしてしまふ、それは自覚的弁証法的なるもの前に全く無能である。何故ならその形式が平静、沈黙、潜伏といった勝れた弁証法的能力を排除してしまふところの説明的な傾向を有するからである。そこで私の課題はできるだけ論文と私の実存との間の距離を倫理的に縮めることを心がけることにあるということである。

罪にふさわしい気分が真剣さであるということは、罪が存在するところの或るものとして、しかも各人に真剣に関わるものとして克服せられるべきものだからである\*。罪が克服せられるべきものである理由は「それは現実性に基い

て或いは実行においては存し、かつまた在るのであるが、状態としては(可能性に基いては)それは在るのではない Als Zustand (der Möglichkeit nach, de potentia) ist sie nicht, indessen sie der Wirklichkeit nach (de actu) oder im Vollzuge (in actu) ist und abermals ist」(ibid S.12) からである。

\*或る心理学者は仏教の禪についてであるが、禪の境地などはやがて心理学の実験で作りに出せると言っている。この発言がもし冗談ではなく本気からなされたのであれば、やがて罪の意識も実験心理学的につくり出すことが可能なはずである。このような科学者の気分は、気分った反共感的な好奇心以外のなものでもなく、一部の科学者のこのような暴走が世の中の混乱に拍車をかけているのである。

もしそれが罪の境地に向けられた場合ならば、このような場合、罪に対応せる気分は全く内面性の規定と主体化の規定とを欠いた場達の滑稽さに墮し、それ自身弁証法的なるものの餌食となるであろう。すなわち彼は一介の農夫すらもっている意識の周囲を一種の陽気さではしゃぎまわっているにすぎないのであり、他人にとっても自分にとっても何ら益となるものではない。

罪が絶えず現実的にあるというのは、罪の帰属する範疇が生成 Werden だからである。罪の生成によって個体は無へと転落する。個体の存在は本質的に語れば、ただ一度の罪において根源的に否定される。もしひとが罪の性質や

深淺を問題にするとすれば彼は罪の何たるかを本質的には理解してないのである。よって第一の罪については、次のように洞察されるであらう。「第一の罪は或る罪(すなわち他の多くの罪と同じような罪)とは何か違ったものであり、一つの罪(すなわち二番目を顧慮した一番目の罪)とも何か違った別のものである」(ibid. s. 27) すなわち「第一の罪は質的規定である、第一の罪は罪である」(ibid. s. 27)これが第一ということの秘密であったのであり、一度の罪といえども質的規定にあつては第一の罪なのである。いまや概念自体の質的轉換が要求せられるのである。數を無限に集積したとしても、第一の質の重さに及ばないということが質の秘密である。罪はかくて計量的な概念では断じてない。罪とは個体的なるものなかでも最も個体的なるものであり、それが同時に現実的なるものなかでも最も現実的なるものとして、「自由によって生成する意識」である。概念の極限における個体性と現実性との結合が罪意識であり、最も尖鋭化された「自己認識」である。この最も個体的なるものにおいて自由を通して生成する自己意識は、その個体が最も勝れた精神性を所有している証拠であり、何びとといえどもこの精神性を賦与されている。精神は罪意識において最も勝れた自発的引責能力をもつ。

罪意識とは一面このような主体的なるものであり、この意識の個体における深化こそやがて全人類、全同胞への同感と、かの慈愛との権化としての最高人格の分身となりうる能力を精神としての個体が資格づけられていることの証となるのである。

個体が罪に対する彼の根源的な關係は先ず主体的にはこの罪が彼自身以外の何びとにも帰属するものではなく、まさしく彼自身の意志において発動せる行為から招いた(悪しき)結果が彼自身に帰属するのであることを彼自身の内部から無条件的にかつ自発性でもって肯定する自由なる意識のもとで彼の自己を負目あるものとして承認することである。要するに個体の罪に対してある有り方が、罪の主体化においてあるということである。そこには罪が個体の外へ責任を転嫁されることによって自己が解消されることなく、個体の自由の意識へ、責任能力へ根を下ろす個体の自己の内面化がある。罪の主体化、罪の内面的規定において、個体の外的自我が滅却され、内的自己が発現してくる。ここに自己の本質的に生産的な開發が行なわれ、本来の主体が回復していく道程が開けるのである。そしてこれが *positive* な自己形成である。

しかし以上の見方においてもなお根源的な關係を言い尽

したとは言えない。我々は更に個体に内在する超越的な面からの関係づけへと向かわなくてはならないであろう。それは必然に当面の課題すなわち人類の概念に繋がることであり、人類の概念が予想する共同性、歴史性（それらは罪性を予想するのであるが）によって一層根源的に個体の罪に対する関係が基礎づけられようと考えられるからである。

#### V 人類の概念を予想する罪性Ⅱ原罪

我々はここで先へ考察を進めるためにも再び課題追求の標識であったかの問を想起しよう。それは、「アダムの罪の解明が同時に原罪の解明の鍵である」ことを想定したうえで、「原罪の概念と第一の罪の概念は同一概念であるのか」という問であった。そしていまや第一の罪は「質的な罪そのもの」という規定を獲得した。アダムの墮罪はまたこの質的規定の第一の罪であったと解されなければならぬのである。アダムの罪の解明に当り、むしろ原罪の本質をその帰結において明るみに出そうと試みた結果、アダムを人類の外に立たしめることになったのである。原罪の本質をその帰結ではなくて生成において解明することがアダムの罪の本質的な解明となるのである。かの第一の罪を生

成するものとして規定するのは次の命題である。「新しい質は、第一のものとともに、飛躍とともに、謎めいたもの突発性とともに出現する Die neue Qualität kommt zum Vorschein mit dem Ersten, mit dem Sprung, mit der Plötzlichkeit des Rätselhaften」(ibid S.27~28)

第一の罪とともにアダムは第一の人間としてかつ個体として人類の概念のなかに立つところの人類の祖となったのである。アダムは第一の人間として人類の概念のなかに立つことによって原罪をこの世にもたらした。アダムにおいて個体とともに人類が発生した。そうであるとするれば原罪は彼にあっては一つの現実的な罪であったと言わねばならない。アダムもまた自由を通して墮罪したと言わねばならない。しかしアダムのもたらした結果としての罪性は現在のなるものとして絶えずその後のアダム自身と人類に生成する。「原罪は現在のなるものであり、罪性である Die Erbsünde ist das Gegenwärtige, ist die Sündigkeit」(ibid S.23) ここでアダムの原罪は個の概念としての「罪(第一の罪)」を指定したところのものであるとともに、類概念としての「罪性」をもたらしたものであるというこの原罪の二重性が理解されなければならない。しかし重要なことは、ここで言われうる罪性が、自由の前提は自由であ

り、したがってまた罪の前提は罪であるという仕方での罪によって入り来たった罪性であるということである。ケルケゴールは創世紀の物語の全内容は、かの第一の罪に関する弁証法的に首尾一貫した唯一の解釈なのであり、本来「罪は一つの罪を通してこの世に来った。Die Sünde ist durch eine Sünde in die Welt gekommen.」(ibid S.29)という命題のなかに焦点化されているとみて、その意味していることは具体的には「罪は自己自身を前提としているということ、罪がこの世に入り込んで来るのは、罪がそこにあるというとき、罪が前提されているというような仕方においてであるということ」(ibid S.29)であるとし、更に次のような思惟をあたえている。アダムの罪は原罪である(一般にはこのことだけしか彼については知られなかった)、だがアダムにおいて見られる原罪なるものは、かの第一の罪にはかならない。そしてこのアダムの第一の罪を通じて罪がこの世に入り来たった。ところがそれと全く同じ意味において、その後の任意の人間の第一の罪についても、それを通じて罪がこの世に来るといことが言われうるのである。

第一の罪を通じて入り来たった罪は、アダムにあっては原罪であると同時に罪性であるが、その後のそれぞれの人

間の第一の罪を通して入り来る罪も罪性を伴っており、後者にあつては、かの原罪が伴う罪性が、人類の歴史における連続性すなわち世代との関連において時代を下るにしたがって量的規定において次第に濃くなっている(もしこのような表現が許されるとすれば)ものと言えるであろう。ここに注意しなければならぬのは、「罪性が罪を通して入り込んで来たものとすれば、その場合、実に罪が罪性に先行していることになる」(ibid S.30)ということである。この矛盾が解釈を一新する質的弁証法の首尾一貫せる態度なのである。これによって個体における飛躍(罪)にも内在(罪性)にも場所が与えられるのである。

かくして、「アダムの第一の罪を通して罪はこの世に入り来たった」。この命題はもし第一の罪に関する厳密な規定を欠けばたちまち錯誤を招くのである。これは何もアダムにだけ特別関係することではなく、鋭くかつ厳密に言い表わさるならば、「第一の罪を通して罪性がアダムのなかに入り込んだ」(ibid S.30)と言わなければならぬ。それと本質的に違わない仕方では、その後の任意の人間についてはかえって、「その人間の第一の罪を通して罪性がこの世に入り込む」(ibid S.30)というふうに語られねばならない。このようにして、罪性はそれが罪を通して入り

込む限りにおいてのみこの世に存する。言い換えれば、内  
在は飛躍を通してのみこの世に存する。各人はアダムと本  
質的に変らない仕方でのこの罪の飛躍を通して罪性を内在せ  
しめるのである。飛躍における罪は質的な規定のもとにお  
ける一回性 *die Einmalheit* であり、この「一度起ったこ  
と」は今後或いは未来に起りうる可能性を生み出したので  
ある。言い換えれば、可能性は過去に一回の現実性を経験  
し保有しているところのものである。故に可能性は未  
だ現実性ではないが、可能性が現実性を通して生み出され  
る度に現実性に極めて接近し、現実性に対して近似値をも  
つてくるので、外見上可能性は現実性と錯覚され易い。可  
能性でありながら現実性のごとき様相を呈してくるのが、  
ここにいう可能性であり、その故に可能性は現実性に近接  
した現在のなるものなのである。それが罪性の性質であ  
り、罪性は現実性に接近して一瞬現実性を通して後再び個  
体の根源に可能性として潜むのである。可能性が現実性を  
経るのは、いかにそれが現実性に迫っていたとはいえ、連  
続的な移行によってではなく、まさに飛躍（非連続）によ  
つてである。ところで、この可能性は派生的な世代関係を  
通して個体を超えて、人類に量的な規定で濃度を加えつ  
つあると考えられる。つまり可能性が濃くなればなるほど

現実性へのそのの近似値は高くなると考えられる（しか  
しこの点に関して情況は逆対応的であり、実際にはむしろ  
その稀薄化こそ進展しており、ひとびとはますます無知と  
無垢のうちに現実性から遠ざかっていくとしか映じないの  
である。だからここでもまた弁証法的な透視が全体を把え  
るのである）。しかし厳正にいつて可能性が個体のなかで  
どのように濃度をましても、それが飛躍を経ないで現実性  
へ移行することは決してありえない。他方また罪性は確か  
に内在にして超越的な概念であり、一人の人間に起りえた  
ところのものは万人に起りうる可能性を生み出したことを  
意味するというこのことは、可能性がもつことのできる優  
勢な超越性なのであり、この意味において、個体に内在し  
ながら、その根底においては一つの個体を超えて他の個  
体の可能性へ滲透しうるような概念であり、必然、人類の  
概念に適應せる概念とすることができるであろう。

我々はこの罪と罪性との関係から個体と人類の関係を予  
測し、本論の課題における核心に迫りうるであろう。

## VI 人間的実存の本質的規定

いまやアダムは絶えず他の一切の個体と全く同じ意味に  
おいて人類のなかにとり入れられなくてはならないことは

明らかとなった。問題がどのように提出されようとも、アダムが人類の概念に確固として地歩を占めさえすれば、その後の個体も混乱なく歩み始めることができるのである。しかし「こうしたことはその最深の根拠を次のことにおいてもっている。——このことは人間の実存における本質的なことであるが——全人類が個体に参与しているとともに個体も全人類に参与しているという仕方、人間は個体であり、そしてそのようなものとして同時に彼自身であるとともに全人類である」ということにおいて、Dies hat seinen tiefsten Grund darin, daß — was das Wesentliche in der menschlichen Existenz ist — der Mensch Individuum ist und als solches zu gleicher Zeit er selbst und das ganze Geschlecht, dergestalt, daß das ganze Geschlecht am Individuum teilhat, und das Individuum am ganzen Geschlecht.」(ibid. S. 25)

\*キェルケゴールはこの規定を述べるに当って次のような注を付している「それ故にもしも或る個体が人類から完全に脱落できるものとしたら、彼の脱落と同時に人類は違ったふうの規定されることになるであろう。これに反して或る動物がその種属から脱落したとしても、その種属はそれに対して全く無関心であるだろう」(ibid. S. 25)

さて我々はこの中で、実存的思惟の創始的な発想法のなかに、このような個体と人類との連帯を基礎づける単に文献学上の左証を発見して安堵するという他律的な態度決定の誤謬は犯さないでおこう。そのような他律的決定は近代精神が我々に与えることができた勝れた遺産、自律の精神にも違反することであり、また自由の思想の遺産を引き受けている実存哲学の立場からも矛盾せる態度である。我々は文献から最終的には意識を独立させなければならない。就中実存哲学の文献は、我々に意識の独立を教示する。我々は文献から意識を受取り戻すことによって文献に思を返す。また根源的意識を伝えているか否かがその文献が時代に生きうるか否かの試金石である。文献が我々を決定するのではなく、実存の意識が文献を決定づけるのである。意識は感動によって支えられ、感動は意識を深化させる。このようにして意識が最深に覚醒したところに、何ものにも代えられない「私」が生成する。我々に確かな「私」の意識を与えうる文献こそ真理を伝える文献であり、それはまた真理に相応した教育的ないし教化的なるものを伝知するのである。そこで初めて真理は単なる知識の対象ではなく学びの範となる。現代の特徴である広範な知識の分散的な水平化は、一つの意識への深化を忘却してゆく現象であ

り、結果は稀薄化されゆく連帯観念である。そこからは如何なる同胞の共感も出てこない。我々は意識を深めて人類に参与しなければならぬ。学徒の使命は、本質的に「私」が参加している根源的意識に依拠し、自由に準拠して、個体的に語ることでなくてはならない。

さてこの人間的実存の本質的規定は、このように単なる文献上の知識からの証明を離れて、私の意識の感動において受け取り直されるところの、したがって私自らの意識によつて根拠づけられるところの規定である。この規定は如何なる瞬間にも人間の完全性を表わしている。この規定について肝要にして注意せらるべきことは、個体が、いきなり全人類であると規定しているのではなく、全人類がそのまま個体であると断定しているのではないということである。「人間は個体である」ということは重要な規定である。ところでこれは単なる論理的規定ではない。問題は規定を成立せしめる場所である。それは内感の論理であり、人間が個体であると言われようとするとき、肝要なことは、人間(主辞)と個体(賓辞)とを結合する「である」(繫辞)を根拠づけるところのものが、それが自覚的に確証されるところの「意識」であるということであり、「人間が個体である」というのは、意識内容の規定化であつて、本来個

体を意識する意識の外側において成立するのではなく、意識の内側において成立する主観の確証であるということである。このようにして、この規定は意識の参加によつて初めて完全となる。およそ意識的なるものは個体的である。それは生成の範疇に属し、在るところのものを成る、ところのものとして瞬間瞬間確保する主観の行為である。存在は意識において生成として行為的に把握される。本来的に個体は個体と成る限りにおいて個体として存在する。「このような個体として人間は同時に彼自身であり、かつ全人類である」。人間が全人類の概念にいきなり拡大されるのでなければ、いつの間にか全人類が彼自身に縮小されるのではない。もしそうなるなら、人間にとつて両概念はどうでもよいものであり、課題は前進しない。彼自身と人類の概念は人間の実存にとつて本質的なるものであり、彼が個体としてあることがない限り、彼は彼自身でも全人類でもなく、およそ人間と呼びうるものではなく、ただの個物でしかない。しかも個体について以上のことが厳正な意味で完全に言いうるのは「全人類が個体に参与している」とともに、個体も全人類に参与している」という、個体概念と人類概念の相互参与という仕方によつてである。別様にも同じことが言えるのであつて、人間は個体たることにおいて

彼自身と全人類に参与するのである。

この人間的実存の本質規定において、我々はどこからも個体と人類の両概念が曖昧な止揚によって解消するような道理を見出すことはできない。それどころか逆に両者は各自の概念を堅持しつつ相互参与を成立せしめているのである。言いかえれば、個体はどこまでも個体であり、人類はどこまでも人類である。しかもかえってそこに両概念の相互参与が達成されるというのは一つの矛盾である。(もし個体が人類であると規定されるのなら話は別である)。しかしこのことが可能なのは、一個の個体としての実存から、「彼自身」すなわち「私自身」と「全人類」の概念が生ずることに由来する。課題はかの無からの創造の原理である自由の弁証法によって解かれぬばならない。人間はもともと個体としてあるわけでもなければ、人類としてあるわけでもない。もしそうなら規定は憚ることなく、個体は人類である、と言うことができよう。ところがそうではなく、——ここでもかの質的飛躍、謎めいた突発性が必要なのであるが——個体が生成し、措定されるや否や、同時に彼は彼自身であるとともに全人類なのである。

#### VII 個体の人類への本質的参与 結び

自由において生成する人間は、このように個体と人類という二重性を彼自身のうちにもつ。しかし一方からいえば、前にもふれたように、この二重性こそはまさに対立であり、矛盾である。そのために、ここに課題が生まれる。もし個体がそのまま人類であるとされるなら、課題は生じない。課題はまさしく課せられたものに向って動いていく一つの歴史的運動をもつ。それ故に個体は歴史をもっている。個体が歴史をもっているとすれば、人類もまた歴史をもっている。課題は歴史を遂行する運動であり、ここにおいて人間は個体と成りつつ個体であるという運動を遂行することを通して、人類に参与するのである。各個体はこうした歴史的運動の遂行において同一の完全性をもっている。まさしくその故に各個体は抽象的な数量に分散することもなければ、人類の概念を幻影と化すこともないのである。このように「それぞれの個体は彼自身の歴史に参与しているのと同じように本質的に、他の一切の個体の歴史に参与している」。(ibid. S. 26) この運動を一層规定的に表わせば、「自己自身における完成は、全体への完全な関与である」。(ibid. S. 26) の規定は「個体は彼自身であるとともに

全人類である」という先の規定を、それが本来有している課題性のもとに表現した実践的規定である。人類の歴史が前進するにつれて、個体は絶えずそもその初めから始める。そして彼において人類の歴史もまた始まるのである。

さて実存する限りでの個体が本質的規定においてそれであるところの「全人類 *das ganze Geschlecht*」の概念は、いうまでもなく、横への関係すなわち同時代における広義の意味の共同体と、縦の関係すなわち歴史を貫く世代とを同時に意味しているのであり、そのような全人類の直中であって個体は、それら両軸の交叉する原点なのである。まさに彼はそこであって精神として直立しているのである。全人類は絶えず彼に関わっている。如何なる個体も人類の歴史に無関心ではありえなく、人類もまた如何なる個体の歴史にも無関心ではありえない。もし彼が仮にその関心を免れることができるとすれば、彼は気楽であるどころか、彼自身でも人類でもないという不名誉しか得られないのである。

我々の人類への積極的な参与は我々が個体として本質的に参与することではなくてはならない。非本質的な参与は意味も益もないことなのである。それは個体としての自分の自己を完成することであり、個体としての自己をもち、そ

れを形成することである。人間は自由を通して個体としての自己を質的に措定する。ここでは、それは意識としての罪である。人は罪において最も個体的になる。自己完成の究極は尖鋭化された罪 $\parallel$ 意識である。この意識によって各人は本質的に共同体への参与を資格づけられる。共同体は、人類に対する個体のこのような基礎づけがあって初めて意味を回復する。非本質的で不徹底なヒューマニズムへの一時的陶酔によってしか支えられていない共同体は、個体および人類の概念が本質的に理解されてはいないため、やがては崩壊するか、さもなければ人類への共同感 *Sympathie* を欠くために、卑劣な力によるか他律的にしか支えきれない。

以上の考察から実存哲学に対する一般的批判は、この哲学の基本的態度に関する限り全く上滑りのものであるということができる。

最後に私は本論において言い尽しえなかったところを、次のケルケゴールの言葉に託すであろう。

「我々は共感をもたねばならない。しかしこの共感は、一人の人間に起ったことは万人に起りうるということを本当に深く我々が認めるときに、初めて真実なのである。そのときに初めてひとは自己自身に対しても他人に対しても利得なのである」。 (*Ibid* S. 53)